La contestation dans l'islam entre théologie et idéologie

- « La contestation dans l'islam entre théologie et idéologie », acte du colloque interdisciplinaire : *Religion et contestation*, organisé par l'EA 1087 Espaces humains et interactions culturelles (EHIC), Universités Blaise Pascal Clermont-Ferrand II/Limoges, les 15 et 16 avril 2014 (publication prévue en 2016 aux éditions Presses Universitaires Blaise Pascal) https://calenda.org/275139?file=1

ZAKARIA TAHA, GSRL-CNRS-EPHE

Introduction

La montée en force des mouvements religieux et des partis islamistes (parti de la liberté et de la justice en Égypte, Ennahda en Tunisie, parti de la justice et du développement au Maroc) suite aux mouvements de contestation qui ont secoué le monde arabe à la fin de 2010, constitue l'un des faits marquants dans les pays entrés dans un processus de transition, tout comme dans les pays dont la révolution s'est transformée en conflit (la Syrie et la Lybie dans une moindre mesure). Pourtant ces mouvements de contestation ont été conduits par une jeunesse non politisée incarnant l'aspiration à la démocratie et exprimant des revendications sociales (la fin de la dictature, de la corruption et du chômage…), et dans lesquels aucun parti politique idéologique n'a joué de rôle déclencheur. Certes, ces mouvements se voulaient dépourvus de toute revendication partisane, reflétant pour certains observateurs, l'épuisement ou même la fin des idéologies (panarabisme, nationalisme, islamisme, socialisme…), mais la référence à l'islam dans sa dimension culturelle n'y était pas absente. La Syrie s'inscrit dans cette dynamique. Avant la militarisation du mouvement de contestation déclenché à la mi-mars 2011, les mosquées étaient le point de départ des manifestants pacifistes après la prière du vendredi. Si les mosquées sont les seuls lieux de rassemblement autorisés, elles ont en tant que lieu de culte une valeur d'attraction des foules et une force d'encouragement de par le symbole religieux, sans pour autant qu'il y ait revendication idéologique[1].

[1] Cf. Thomas Pierret, « Syrie, l'islam dans la révolution », in *Politique Etrangère*, IFRI, avril 2011, p. 879-891.

En Syrie, l’islam a donc joué un rôle important dans la mobilisation des protestataires. La mosquée constitue le lieu de rassemblement et le départ des manifestations : elle peut se transformer en un lieu de mécontentement et de mobilisation, d’autant plus que certains acteurs religieux n’ont pas hésité à critiquer le régime comme l’imam al-Rifā‘ī[2], devenu un symbole révolutionnaire.

Dans quelle mesure l'islam en tant que religion et culture, intrinsèquement force de contestation, se démarque-t-il de l’islamisme politique ? Quels liens établir entre mouvements de protestation, islam, et islamisme? Les islamistes sont-ils les seuls vecteurs de mobilisation et de protestation ? Cet article s’intéresse dans un premier temps à la question théologique de la contestation dans l’islam, en se penchant sur l’attitude des théologiens qui ont traité cette question et sur les textes appuyant leur lecture. Dans un deuxième temps, il met en exergue à travers une approche comparative le rôle de l’islam dans le discours protestataire représenté par les islamistes et plus particulièrement les Frères musulmans, et dans le discours attestataire représenté par les oulémas quiétistes, fonctionnarisés et incorporés au pouvoir politique. Dans la mesure où il est difficile de parler de l’islam dans sa globalité, étant donné que l’islam est pluriel et qu’il n’existe pas une seule expérience mais des expériences contestataires, nous nous limiterons à l’islam sunnite dans le cas syrien. Il s’agit d’offrir une analyse nuancée de l’islamisme représenté par le mouvement des Frères musulmans et son rapport à la question de la contestation. Nous n’aborderons donc pas les mouvements islamistes fondamentalistes ou les groupuscules salafistes djihadistes qui se revendiquent de l’idéologie islamiste mais qui prônent la violence.

1. L’islam classique : repousser le mal et éviter le désordre

Si le mot « contestation » n’apparait pas une seule fois dans les textes (Coran et Hadith : paroles et actes du prophète Mohammad), les théologiens de l’islam ont légitimé la possibilité de contester l’ordre social établi, de désapprouver ceux qui détiennent l’autorité voire de les destituer : « Quiconque parmi vous constate un fait blâmable doit l’empêcher par la main, s’il n’en est pas capable qu’il le fasse par la langue et s’il n’en est pas capable qu’il le désapprouve par son cœur, et ceci est le degré le plus faible de la foi [3]».

[2] Sārīya al-Rifā‘ī, prêcheur de la mosquée al-Rifa’i située dans le quartier de Kafar Sūsa à Damas, est passé à tabac en août 2011 pour avoir critiqué la répression du régime contre les manifestants.

[3] Ṣaḥīḥ Muslim, chapitre : la croyance, Hadith n°49. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان)

C’est toutefois en ordonnant le Bien et en interdisant le Mal « al-âmr bi al-ma‘rûf wa al-nah an al-munkar » que les croyants peuvent rendre justice: « Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront [4] ». A l’exception des kharijites[5] qui légitiment la contestation voire la rébellion contre un gouverneur injuste[6], la majorité des courants de l’islam y compris les chiites duodécimains préconisent l’obéissance à l’autorité politique. Ils justifient ce positionnement en s’appuyant sur le verset : « Ô vous qui croyez ! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d’entre vous qui détiennent le commandement… [7]» et sur le Hadith du Prophète : « Celui qui m'obéit a obéi à Allah et celui qui me désobéit a désobéi à Allah. Et celui qui obéit au dirigeant m'a obéi et celui qui désobéit au dirigeant m'a désobéi[8] ».

Al-Māwardī (872-1058), principal théoricien politique de l’islam sunnite et auteur de l’œuvre (Ordonnances pour un gouvernement) *al-’āḥkām al-sulṭānīya wa al-wilāīāt al-dīnīya*, insiste sur l’obligation d’obéissance et d’allégeance à l’autorité temporelle (imam) tant que celle-ci n’enfreint pas les principes de la religion (prière, rituel…) et continue à garantir la primauté de la foi. Al-Māwardī considère l’autorité ou « imamat » comme un « contrat » tacite entre les savants « *ahl al-‘aqd wa al-ḥal* [9]» et la personne susceptible d’occuper cette fonction d’imam et cela ne doit en aucun cas induire une quelconque adhésion arrachée ou contrainte[10] ; il préconise toutefois loyauté et allégeance au prince, même si ce dernier est injuste. Cette position provient de l’importance qu’il accorde à l’institution de l’imamat dont le devoir consiste en « la sauvegarde de la religion et l’administration des intérêts terrestres[11] ». La contestation de la légitimité de l’imam en vue de le destituer *‘azl* ne peut être envisagée que si

[4] Sourate 3 (Al ‘Imran), verset 104. «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولـئك هم المفلحون».

[5] Les kharijites (les sortants). Alliés d’Ali, ils s’en séparent lors de la batille de *ṣifîn* en 567 qui oppose Ali, 4ème Calife et cousin du prophète à Mu‘âwîa, gouverneur de Syrie. Ils refusent l’arbitrage proposé pour arrêter l’effusion du sang car ils considèrent que « *L'arbitrage n'appartient qu'à Dieu* ». Les ibadites sont issus des kharijites qui gouvernent le Sultanat d’Oman.

[6] Ils s’appuient sur le Hadith du prophète : « *Il n'y a pas d'obéissance à la créature dans la désobéissance au Créateur* », rapporté par Ahmad dans Ṣaḥīḥ al-Ğāmi‘, n°7520)

عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق

[7] Sourate 4, Les femmes « al-Nisā’ », verset 59. « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم »

[8] Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, n° 2957 et Ṣaḥīḥ Muslim n° 1835. مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عصاني فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ يُطِعِ الأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ يَعْصِ الأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي

[9] Littéralement « ceux qui lient et délient ».

[10] Al-Mâwardî, *Ordonnances pour un gouvernement* « al-’âḥkâm al-sulṭânîya wa al-wilâîât al-dînîya », coordonné par Aḥmad Mubārak al-Baġdādī, Dār ibn Qutaīyba, Koweït, 1989, p. 9.

[11] *Ibid*, p.29.

celui-ci commet une faute immorale grave *fisq*, des actes défendus, ou s'il est atteint d'incapacités physiques qui l'empêchent d'exercer ses fonctions (folie, mutisme, cécité ou surdité)[12].

Pour le philosophe al-Ġazālī (1058-1111), auteur de l'œuvre (La réfutation des philosophes) *tahāfut al-falāsifa*, un ordre mauvais et injuste vaut mieux que le désordre ou l'anarchie[13]. L'unité de la communauté musulmane, la sauvegarde de la foi n'est possible que dans la stabilité de l'Etat et l'ordre dont la charge revient à l'autorité politique (calife ou sultan). Si pour al-Māwardī, l'obéissance à cette autorité s'inscrit dans la défense de l'institution du califat et d'une obéissance par devoir, pour al-Ġazālī elle « repose sur le principe de la nécessité [14]».

Le juriste hanbalite[15] Ibn Taīmīya (1268-1323), référence pour les mouvements islamistes sunnites, considère la préservation de la paix comme une priorité. Il est interdit de substituer à un mal un mal plus grand. Pour Ibn Taīmīya, seule l'incrédulité, l'impiété ou la mécréance apparente et affichée *al-kufr al-ẓāhir* du souverain, peut légitimer la révolte contre le gouverneur, à condition d'en avoir la capacité, au risque sinon de causer des effusions de sang. Si la révolte cause plus de mal que celui causé par un imam tyrannique *ǧā'ir* et injuste *ẓālim*, il faut alors être patient et supporter la tyrannie dans le souci de l'intérêt général. Cette volonté d'obéissance provient, selon Ibn Khaldoun, de la fonction du gouverneur qui consiste à garantir la religion et protéger la umma : ainsi la contestation du gouverneur n'est pas souhaitable. Ibn Khaldoun pour qui le calife est censé « diriger les gens selon la loi divine, afin d'assurer leur bonheur en ce monde (ici-bas) et dans l'autre (au-delà) [16]», considère le pouvoir « royal » comme une nécessité « naturelle à la société humaine [17]».

Si les textes religieux peuvent être à la fois l'objet d'une interprétation qui légitime ou interdit la contestation, le consensus *iğmā'* chez les juristes et théologiens sunnites selon lequel il convient de prêter allégeance au souverain et d'interdire la contestation de sa probité, s'inscrit

---

[12] *Ibid*, p.24.

[13] Bertrand Badie, *Les deux Etats : pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Fayard, 1997, p. 52.

[14] *Ibid*, p. 53.

[15] Le hanbalisme est l'école juridique la plus rigoriste de l'islam sunnite.

[16] Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima « Discours sur l'Histoire universelle »*, traduit de l'arabe par Vincent Monteil, Beyrouth, Sindbad, 1968, p. 290.

[17] *Ibid*, p. 295.

dans le souci d'éviter l'effusion de sang et de se plier à l'intérêt général, à savoir l'unité de la communauté musulmane. Il faut dire que le premier mouvement de contestation qu'a connu l'islam s'est terminé par un bain de sang. Le désaccord entre les compagnons du prophète Muḥammad suite à sa mort en 632 au sujet de la légitimité de son successeur[18] et la divergence vis-à-vis de la question de l'autorité politique (califat et imamat), aboutissent à ce que les théologiens appellent la « grande discorde » *al-fitna al-kubra* [19] et provoquent le premier schisme au sein de l'islam entre sunnites, chiites et kharijites. Cette division allait alimenter la plupart des mouvements de contestation et de rébellion contre l'Etat musulman sunnite accaparé par Mu'āwīa devenu premier calife de la dynastie omeyade en 661[20].

Aussi les théologiens de l'islam assimilent-ils souvent toute protestation à la rébellion, au trouble et au désordre. L'historiographie arabe classique utilisait un lexique péjoratif comme *ẖurūğ*, dissidence, *fitna* discorde, pour désigner l'acte de contestation contre le pouvoir. C'est pourquoi la légitimation de la contestation politique a été subordonnée à la question de la légitimité du souverain qui ne peut être récusée que difficilement.

2. Du réformisme à l'islamisme

L'émergence du courant réformiste musulman dans la seconde moitié du 19ème siècle survient avec l'ouverture de l'empire ottoman alors en décadence sur un Occident en plein progrès scientifique, social et militaire[21]. Le « choc » causé par la rencontre entre Orient et Occident provoque chez l'élite et les intellectuels musulmans une prise de conscience de l'arriération dans laquelle se trouvent leurs sociétés. Pour les figures du réformisme musulman *al-iṣlāḥ*, Muḥammad 'Abdū (1849-1905), Ğamāl al-Dīn al-Afġanī (1838-1897), Rašīd Riḍā (1865-1935) et 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1855-1902)[22], les raisons de ce retard ne sont pas à chercher dans l'islam mais dans sa déformation par le système traditionnel dominé par les milieux religieux conservateurs considérés comme allant à l'encontre de l'essence du texte

[18] La désignation d'Abû Bakr, un des compagnons du prophète, à la tête de la communauté provoque la contestation des membres de la famille du prophète « *ahl al-baîyt* » qui considèrent que la légitimité de la succession revient à Ali, son cousin et époux de sa fille Fâṭîma.

[19] Le meurtre en 656 du 3ème calife bien guidé, Uthman, accusé de mauvaise gestion du bien public et de favoritisme vis-à-vis des membres de son clan au poste de gouverneur des provinces.

[20] Mu'âwîa est le fondateur de la dynastie omeyyade dont la capitale est Damas (661-750).

[21] A travers les réformes ottomanes Tanzimat 1839-1876, l'expédition de Bonaparte en Egypte 1798-1801, la création des associations scientifiques et culturelles, le mouvement de la traduction et de la presse, les missions catholiques et protestantes

[22] Voir 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, *al-A'māl al-Kāmila li-l-Kawākibī* (*Les oeuvres complètes*), 3ème éd., réalisé par Muhammad Ğamāl al-Ṭaḥḥān, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1995, p. 545.

fondateur de l'islam (le Coran et la Sunna). Ils préconisent certes le retour à l'islam authentique, celui des pieux ancêtres *al-salf al-ṣāliḥ* (l'islam du temps du prophète et de ses compagnons) comme solution. Le réformisme musulman réussit à désacraliser les oulémas conservateurs et à mettre en cause les structures anciennes de l'institution cléricale qui jusqu'au 19ème siècle s'appropriaient la légitimité religieuse de l'interprétation de l'islam et contrôlaient la justice et l'enseignement religieux (modernisation de l'institution d'al-Azhar en Egypte dès 1872)[23].

Dans son livre intitulé *Ṭabâ'i' al-istibdâd wa maṣāri' al-isti'bād*[24] (Des caractéristiques du despotisme et des luttes contre l'assujettissement), Abd al-Rahmân al-Kawâkibî met l'accent sur le rapport entre « tyrannie politique » et « tyrannie religieuse »[25][26]. L'islam pour al-Kawākibī fonctionne comme un « antidote à la domination et au pouvoir arbitraire » : la réforme du pouvoir politique (du Sultan) ne peut aboutir sans la réforme de la religion[27]. Il inspirera le discours des islamistes, notamment dans leur critique des régimes autoritaires.

L'association des Frères musulmans fondée par Ḥasan al-Bannā en Egypte en 1928 et qui devait rayonner dans le monde arabe, constitue la cristallisation politique du projet du courant réformiste musulman. Si l'idéologie islamiste préconise l'application de la charia, elle livre une lecture de l'islam davantage tournée vers la société[28] (appel aux réformes économiques et politiques, dénonciation de la corruption et des inégalités sociales, critique des régimes autoritaires, etc.). Les Frères musulmans attirent les foules et attisent les mouvements de

---

[23] Pour plus de détails sur la réforme d'al-Azhar, voir Pierre-Jean Luizard, « Muḥammad 'Abduh et la réforme d'al-Azhar », *Modernités islamiques*, Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muḥammad 'Abduh, publication coordonnée par Maher al-Charif et Sabrina Mervin, IFPO, Damas, 2006, p. 13-28.

[24] Ṭabā'i' al-Istibdād, publié en une série d'articles de presse dans les journaux égyptiens et notamment dans *al-Mū'aīyyad*, en 1900, constitue une étude sur les effets de la tyrannie exercée par des dirigeants ottomans dans les différentes provinces de l'Empire ; il y traite le problème du despotisme sous tous ses aspects sociaux, politiques, culturels et religieux.

[25] 'Alī Ḥamīyya, « al-Ṯawra al-fikrīyya al-kawākibīyya : mubarirātihā wa murtakazātihā » (La révolution intellectuelle d'al-Kawākibī : ses justifications et ses bases), in *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, actes de colloque à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh 'Abd al-Raāmān al-Kawākibī, 31 mai-1er juin, 2002, IFPO, Damas, publication coordonnée par Maher al-Charif et Salam Kawakibi, 2003, p. 14-15.

[26] Muhammad Ğamāl al-Ṭaḥḥān, « Ab'ād al-iṣlāḥ al-dīnī 'inda al-Kawākibī » (Les dimensions de la réforme religieuse chez al-Kawākibī), in *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes, op. cit.*, p. 21.

[27] 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, *op. cit.*, p. 545.

[28] Samir Amin, *Modernité, religion, et démocratie : critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, Lyon, Parangon/Vs, 2008, p. 63.

contestation des ordres politiques arabes, au-delà de la cause palestinienne et des discours critiques vis-à-vis d'un Occident colonisateur[29].

Le discours d'al-Bannā sur la situation en Egypte en 1939 illustre clairement les dimensions sociale mais également contestataire de l'islam des Frères musulmans : « Souvenez vous, Frères, que plus de 60% des Egyptiens vivent dans des conditions inférieures à la vie des animaux, ils ne trouvent leur nourriture qu'en s'éreintant, l'Egypte est menacée de famine mortelle, exposée à des problèmes économiques qui n'ont de solutions qu'auprès de Dieu […]Et tous ces maux se trouvent dans tous les pays musulmans. Aussi, est-ce votre objectif d'agir pour réformer l'enseignement, lutter contre la pauvreté, l'ignorance, la maladie, la criminalité et pour établir une société modèle se référant à la Loi islamique [30]». La doctrine sociale des Frères musulmans sera développée dans les années 1960 notamment par Muṣṭafā al-Sibā'ī, un des disciples d'al-Bannā et fondateur de l'association des Frères musulmans en Syrie[31].

La faillite des régimes nationalistes arabes (crise économique, autoritarisme, défaite de 1967, Camp David, luttes intestines entre nassériens et baathistes[32], coalition dirigée par les Etats-Unis contre l'Irak lors de la première guerre du Golfe) profite aux discours contestataires islamistes.

Si le triomphe de la Révolution islamique iranienne, bien que chiite, en février 1979 débouche sur la formation de mouvements islamistes activistes tels que le Hamas et le Hezbollah, c'est toutefois la réussite de l'expérience turque avec l'arrivée de l'AKP au pouvoir en 2000 qui donne une nouvelle impulsion à l'islam comme vecteur de contestation crédible : elle permet de débarrasser la Turquie de l'emprise militaire et d'instaurer un processus de démocratisation, érigeant l'AKP en « modèle »[33] pour les islamistes. Les Frères musulmans

---

[29] Olivier Carré et Michel Seurat, *Les Frères musulmans (1928-1982),* Paris, L'Harmattan, 2001 (1983), p.39.

[30] Ḥasan al-Bannā, « Lettre : d'hier à aujourd'hui » in *Maǧmū',* 1939, p. 251-252. Cité dans Olivier Carré et Michel Seurat, *Les Frères musulmans (1928-1982),* Paris, L'Harmattan, 2001 (1983), p.46-47.

[31] Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Ištirākīyyat al-Islām* (*Le socialisme de l'islam*), Le Caire, al-Dār al-Qawmīyya, 1961.

[32] Gilles Kepel, *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 99.

[33] « Selon une enquête réalisée par le *think tank* turc TESEV menée entre le 25 août et le 27 septembre 2011, auprès de 2267 personnes dans sept pays arabes (l'Irak, la Syrie, le Liban, la Jordanie, l'Égypte, l'Arabie Saoudite et les territoires palestiniens), ainsi qu'en Iran, 66 % des personnes interrogées ont estimé que la Turquie était l'exemple réussi d'un mariage de l'islam avec la démocratie, et qu'elle pouvait servir d'exemple aux pays du Moyen-Orient ». Cité dans Jean Marcou : « L'expérience turque de transition politique, un modèle pour l'Égypte post-Moubarak ? » 12 février 2011. http://www.lejmed.fr/spip.php?page=imprimir_articulo&id_article=895. Consulté le 10/03/2014.

syriens présentent en 2004 « la Charte nationale d'honneur » à travers laquelle ils envisagent une réforme qui inclue « un Etat civil » dans lequel serait respecté la liberté d'opinion et celle de la pratique religieuse. Ils se détachent d'une littérature traditionnelle illustrée par la formule « l'islam pour solution » ou « le Coran est notre constitution ».

3. L'islam comme référence religieuse dans le discours des régimes autoritaires

L'importance de l'islam comme vecteur de mobilisation et de contestation n'échappe pas aux régimes nationalistes dont l'objectif est de pérenniser leur pouvoir. En déficit de légitimité, ces régimes conduisent une politique qui consiste à se doter d'une assise religieuse en manipulant les revendications populaires comprises par les acteurs religieux.

En Syrie, cette orientation se traduit par la cooptation des hommes de religion, la multiplication des mosquées (près de 10.000 mosquées en Syrie en 2007[34]) et la création d'établissements d'enseignements religieux (Instituts Hafez al-Asad pour la mémorisation du noble Coran en Syrie *ma'āhid al-āsad li-taḥfīẓ al-qur'ān al-karīm*[35] dont le nombre s'élève à 840 en 2007, les écoles de cheikh Aḥmad Ḥassūn à Alep, ou du cheikh al-Farfūr…) ; se répand également la diffusion d'émissions religieuses à la télévision[36]. Le régime a même autorisé des personnalités religieuses à se présenter aux élections du Conseil du Peuple en tant que députés indépendants dès les élections législatives de 1990, permettant à des députés à tendance islamique d'émerger et de faire l'éloge du régime comme Marwān Šīḫū[37] ou Muhammad Ḥabaš[38]. Les médias nationaux contrôlés par les pouvoirs sont associés à cette recherche de légitimité. Ils diffusent l'image de régimes pieux en présentant le chef d'Etat aux côtés de dignitaires religieux dans ses actes de dévotion. Hafez al-Asad, père de Bachar al-Assad, s'attribuait ainsi le titre de « commandant des croyants » *al-qā'id al-mū'min*[39] ou celui de *muǧāhid* « combattant pour la gloire de l'islam » en lutte pour la libération de la Palestine.

[34] Statistiques du Ministère des *Waqfs* du 31 décembre 2007. http://www.syrianawkkaf.org/?pid=456. Consulté le 15/04/2010.

[35] *Ibid*

[36] Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī donnait des prêches chaque semaine dans la mosquée de *dinkiz* et *al-Iman* présentait une émission religieuse hebdomadaire populaire à la télévision nationale syrienne.

[37] Décédé en 2001.

[38] Il quitte la Syrie en 2012 suite au conflit syrien.

[39] *Nahǧ al-islām*, Revue du Ministère des *Waqfs*, 2ème année, n°8, avril 1982, p. 24-25.

L'islam devient pour les régimes nationalistes un facteur d'unité aussi crédible que l'arabisme et le nationalisme.

La politique d'ajustement et de libéralisation menée par les régimes autoritaires arabes à partir de la fin des années 1990, notamment dans le domaine de la société civile, permet aux mouvements religieux d'investir le champ associatif. Les domaines d'activité du secteur associatif syrien sont largement dominés par les actions caritatives musulmanes ou chrétiennes qui constituent plus de la moitié des associations actives enregistrées en Syrie. Leur nombre en 2008 est estimé à 536 contre 185 en 2002[40]. Plus de la moitié de ces associations se répartissent dans les villes principales, Damas, Damas-campagne et Alep[41]. Si leur action est très utile dans un pays qui observe l'augmentation de la pauvreté et des inégalités, leur accroissement contribue à augmenter l'influence des clergés religieux et renforce l'audience des islamistes parmi la population[42].

En outre, la référence à l'islam permet au régime de disposer d'hommes de religion qui sont mobilisés en cas de crise de légitimité du régime. Des figures notoires comme le cheikh Mohammad Saïd Ramadan al-Bouti mort dans un attentat lors d'un enseignement à la mosquée, n'hésitent pas à traiter les manifestants de « voyous » utilisant les mosquées à des fins personnelles. En Syrie, le régime n'a pas hésité à aller chercher le soutien des religieux notamment sunnites, en revenant sur une décision prise en 2010 (celle de muter à des postes administratifs 1.200 enseignantes portant le voile intégral) ou encore en ordonnant la construction d'une faculté islamique ou en autorisant une chaine satellitaire islamique.

Ce ralliement opportuniste au discours islamiste présente cependant ses limites : il ne répond pas aux attentes et aspirations de la population et de la jeunesse (démocratie, pluralisme politique, alternance du pouvoir…). Il se traduit par une alliance entre un régime politique, en déficit de légitimité, soucieux de garder le pouvoir, et un courant religieux et loyal ambitieux de procéder à une islamisation de la société par le bas[43].

---

[40] Laura Ruiz de Elvira, « L'État syrien à l'épreuve des organisations non gouvernementales depuis l'arrivée au pouvoir de Bachar al-Assad », in *Maghreb Machrek*, *La Syrie ouverture ?*, printemps, n° 203, 2010.

[41] Mohamed Jamal Barout, *Yaṯrib al-ğadīda : al-ḥarakāt al-islāmīyya al-rāhina* (*La nouvelle Yaṯrib et les mouvements islamistes actuels*), Londres / Beyrouth, Riad El-Rayyes Books Ltd, 1994, p. 152.

[42] Zakaria Taha, *La Syrie*, De Boeck, 2013, p. 102.

[43] Annabelle Böttcher, « Le Ministère des *Waqfs* », *loc. cit.*, p. 29.

Conclusion : une pluralité de contestations

Si les Frères musulmans représentent aujourd'hui une large composante de l'opposition syrienne (Coalition Nationale Syrienne), ils étaient totalement absents sur le terrain et ne jouaient aucun rôle dans la mobilisation et dans le déclanchement du soulèvement syrien à la mi-mars 2011. La politique coercitive et la répression féroce menée par le régime du Baath syrien en 1982 met un terme à l'insurrection des Frères musulmans dans la ville de Hama. La prescription de la peine de mort à toute personne appartenant aux Frères musulmans[44] a poussé leurs leaders à l'exil et les a privés de toute structure et relais à l'intérieur du pays.

Il faut préciser que les protestations survenues lors des années 1975-1982 en Syrie sont de nature différente de celle du printemps arabe[45]. Elles constituaient une réaction aux mesures de laïcisation entamée par le régime et ont conduit à l'appel au boycott du référendum constitutionnel du 12 mars 1973. Les manifestants demandaient alors l'introduction de la formule « l'islam religion d'Etat » et mettaient en cause la légitimité du président Hafez al-Assad du fait de son appartenance à la minorité alaouite dans un pays majoritairement sunnite[46]. Les islamistes mobilisaient notamment les classes moyennes et urbaines des grandes villes. A l'inverse, les contestations du printemps arabe ont particulièrement mobilisé les classes populaires des quartiers pauvres de la périphérie des villes, ainsi que les campagnes marginalisées. Elles sont davantage dues à une contestation issue d'un islam populaire qu'à un islam politique.

Du fait de l'absence de courants religieux structurés, cet islam se centre davantage autour de personnalités religieuses charismatiques dans leurs mosquées[47]. Le soulèvement syrien a ainsi été l'occasion pour ces acteurs de s'affirmer voire de se constituer en mouvements et courants porteurs des revendications populaires. Ainsi apparaissent de nouveaux acteurs qui se revendiquent de l'islamisme mais qui ne se reconnaissent pas dans le mouvement des Frères musulmans. Des personnalités comme Haīyṯam al-Māliḥ, Raḍwān Zīyāda (militants des droits de l'homme) se présentent comme des islamistes indépendants à tendance moderniste et

---

[44] Loi n° 49 adoptée par le Parlement le 7 juillet 1980.

[45] Thomas Pierret, « Syrie : l'islam dans la révolution », in *Politique étrangères*, Avril, 2011, p. 881.

[46] La publication en avril 1967 d'un article intitulé « Les voies de la création d'un homme arabe nouveau » dans la revue *Ǧaīyš al-šaʿb*, « L'Armée du Peuple » décrivant « *Dieu, les religions, le féodalisme, le capitalisme, l'impérialisme et toutes les valeurs qui ont régi la société ancienne ne sont plus que des poupées momifiées bonnes pour le musée de l'histoire.* est perçu comme une incitation au rejet de la religion et à l'athéisme.

[47] Thomas Pierret, « Les cadres de l'élite religieuse sunnite : espaces, idées, organisations et institutions », in *Maghreb-Machrek*, *L'islam en Syrie*, Paris, Choiseul, n° 198, hiver 2008-2009, p. 8.

modérée pour se démarquer des Frères musulmans jugés trop idéologiques. Ils en contestent le monopole sur le discours contestataire de registre religieux et prétendent tirer leur légitimité de l'intérieur, du cœur même des fidèles et de la population avec laquelle ils entretiennent une certaine proximité, par opposition aux Frères musulmans en exil. Ce courant critique l'attitude de quiétisme adoptée par la majeure partie du clergé proche du régime[48].

Aussi apparait une frange de religieux et de prêcheurs de mosquées (Sarīya al-Rifā'ī, Oussama al-Rifā'ī, Kraīyim Rāğḥā) dont la popularité provient de sa distance avec le régime et du soutien aux contestations. D'autant plus que la répression violente des manifestants et la destruction de mosquées les poussent à critiquer ouvertement le régime lors des prêches du vendredi. La poursuite des mouvements de contestation et la perpétuation de l'option sécuritaire prouvent l'incapacité de la politique baathiste à contrôler la société à travers le discours des dignitaires religieux musulmans et chrétiens. Ainsi divers courants émergent-ils, vecteurs d'une contestation dont les Frères musulmans ne sont plus les seuls fers de lance. Si ceux-ci occupent une place prépondérante sur la scène politique partisane dans le monde arabe, ils n'ont plus le monopole de la mobilisation au nom de l'islam.

Bibliographie

AMIN Samir, *Modernité, religion, et démocratie : critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, Lyon, Parangon/Vs, 2008.

BADIE Bertrand, *Les deux Etats : pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Fayard, 1997.

BAROUT Mohamed Jamal, *Yaṯrib al-ğadīda : al-ḥarakāt al-islāmīyya al-rāhina* (*La nouvelle Yaṯrib et les mouvements islamistes actuels*), Londres / Beyrouth, Riad El-Rayyes Books Ltd, 1994.

BÖTTCHER Annabelle « Le Ministère des *Waqfs* », in *Monde arabe Maghreb-Machrek*, *La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, Paris, La Documentation française, octobre-décembre, 1997, n° 158, p. 18-30.

CARRE Olivier et SEURAT Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, 2001 (1983).

DE ELVIRA Laura Ruiz, « L'État syrien à l'épreuve des organisations non gouvernementales depuis l'arrivée au pouvoir de Bachar al-Assad », in *Maghreb Machrek*, *La Syrie ouverture ?*, printemps, n° 203, 2010.

FERJANI Mohamed-Chérif, Le politique et le religieux dans le champ islamique, Fayard, 2005.

HAMIYYA 'Alī, « al-Ṯawra al-fikrīyya al-kawākibīyya : mubarirātihā wa murtakazātihā » (La révolution intellectuelle d'al-Kawākibī : ses justifications et ses bases), in *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, actes de colloque à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh 'Abd al-

[48] Mohamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, 2005, p. 112.

Raāmān al-Kawākibī, 31 mai-1er juin, 2002, IFPO, Damas, publication coordonnée par Maher al-Charif et Salam Kawakibi, 2003, p. 13-18.

IBN KHALDOUN, *al-Muqaddima « Discours sur l'Histoire universelle »*, traduit de l'arabe par Vincent Monteil, Beyrouth, Sindbad, 1968.

KAWĀKIBĪ (AL-) ʿAbd al-Raḥmān, *al-Āʿmāl al-kāmila li-l-Kawākibī*, (*Les œuvres complètes d'al-Kawākibī*), 3ème éd., réalisé par Muhammad Ğamāl al-Ṭaḥḥān, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-ʿArabīyya, 1995.

KEPEL Gilles, *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

LUIZARD Pierre-Jean, « Muḥammad ʿAbduh et la réforme d'al-Azhar », *Modernités islamiques*, Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muḥammad ʿAbduh, publication cordonnée par Maher al-Charif et Sabrina Mervin, IFPO, Damas, 2006, p. 13-28.

MACROU Jean, « L'expérience turque de transition politique, un modèle pour l'Égypte post-Moubarak ? », 12 février 2011. http://www.lejmed.fr/spip.php?page=imprimir_articulo&id_article=895

MAWARDI (AL-), *Ordonnances pour un gouvernement* « al-ʾâḥkâm al-sulṭânîya wa al-wilâîât al-dînîya », cordonné par Aḥmad Mubārak al-Baġdādī, Dār ibn Qutaīyba, Koweït, 1989.

Nahğ al-islām, Revue du Ministère des *Waqfs*, 2ème année, n°8, avril 1982, p. 24-25.

PIERRET Thomas, « Syrie, l'islam dans la révolution », in *Politique Etrangère*, IFRI, avril 2011, p. 879-891.

PIERRET Tomas, « Les cadres de l'élite religieuse sunnite : espaces, idées, organisations et institutions », in *Maghreb-Machrek*, *L'islam en Syrie*, Paris, Choiseul, hiver 2008-2009, n° 198, p. 7-17.

SIBĀʿĪ (AL-) Muṣṭafā, *Ištirākīyyat al-Islām* (*Le socialisme de l'islam*), Le Caire, al-Dār al-Qawmīyya, 1961.

TAHA Zakaria, *La Syrie*, De Boeck, 2013.

TAHHAN (TA-) Muhammad Ğamāl, « Abʿād al-iṣlāḥ al-dīnī ʿinda al-Kawākibī » (Les dimensions de la réforme religieuse chez al-Kawākibī), in *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, actes de colloque à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh ʿAbd al-Raāmān al-Kawākibī, 31 mai-1er juin, 2002, IFPO, Damas, publication coordonnée par Maher al-Charif et Salam Kawakibi, 2003, p. 19-26.